
O HOLISMO LINGUÍSTICO NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER: UMA ANÁLISE A PARTIR DO CONCEITO DE IMAGEM (*BILD*)

Saulo Monteiro Martinho de Matos*

Resumo:

Este estudo busca contribuir para a compreensão da estrutura do pensamento hermenêutico de Hans-Georg Gadamer por meio de uma análise do conceito fundamental de imagem (*Bild*). A hipótese defendida é que Gadamer propõe um modelo holista para as ciências do espírito, o qual se opõe ao modelo atomista ou reducionista. Enquanto este defende que fenômenos sociais devem ser reduzidos a ações singulares, aquele afirma que há diferenças ontológicas ou substanciais entre fenômenos ou fatos individuais e fenômenos ou fatos sociais. Nesse sentido, o conceito de imagem estética possibilita a compreensão do modo como o significado da experiência humana é constituído de modo holístico. O holismo linguístico se caracteriza, em última instância, por uma relação de interdependência entre o caráter de “ser por si” (*Fürsichsein*) e da “estrutura de referência” (*Struktur der Verweisung*) de toda imagem, i.e., de toda palavra.

Palavras-chave:

Gadamer; holismo; imagem; arte; hermenêutica.

LINGUISTIC HOLISM IN THE PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS OF HANS-GEORG GADAMER: AN ANALYSIS BASED ON THE CONCEPT OF IMAGE (*BILD*)

Abstract:

This study sheds light on Gadamer's hermeneutical thought by means of an analysis of the fundamental concept "image" (Bild). The central hypothesis of this study consists in regarding Gadamer's philosophy as a defense of an holistic model for human sciences, which can be regarded in opposition to an atomistic model. Whereas atomism states that social phenomena should be reduced to singular actions, holism claims that there are substantial or ontological differences between individual and social phenomena or facts. Thus, the concept of aesthetic image enables us to understand the way how the meaning of human experience is constituted holistically. The structures of Fürsichsein and reference (Struktur der Verweisung) demonstrate the holistic character of the image.

Keywords:

Gadamer; holism; image; art; hermeneutics.

* Doutor em Direito pela Georg-August-Universität Göttingen. Professor de Direito na UFPA.

I. Introdução: imagem e fenômeno social¹

Este estudo explora a reaproximação entre linguagem e imagem (*Bild*), realizada por Gadamer (1999b) na primeira parte do seu “Verdade e Método”. A compreensão do modo como apreendemos a realidade por meio da estrutura da imagem é um tema clássico da história das ideias. Em especial, a Epistemologia moderna se vale da estrutura da imagem para construir uma narrativa coerente acerca de como podemos apreender os fenômenos ou fatos por meio dos nossos sentidos.

Nesse sentido, como possível marco inicial da filosofia moderna acerca da apreensão da realidade (*Wahrnehmung*), Descartes apresenta o seu famoso modelo da câmera escura como narrativa para a explicação do modo como os objetos, percebidos por nós através da visão, formam imagens perfeitas destes objetos no fundo dos nossos olhos. Ele cria a seguinte imagem – *modelo da câmera escura* – para explicar o modo como se dá a apreensão de um objeto por meio da visão: “Um ser humano se encontra em um quarto totalmente fechado, o qual possui apenas um buraco, diante do qual uma lente transparente é colocada.” (Descartes, 2002, p. 68, trad. nossa). O buraco é a pupila, a lente corresponde ao cristalino e as paredes do quarto são a pele interna, a qual se liga ao nervo óptico. O movimento da luz, ao queimar nas pupilas, permite a formação de uma imagem interna semelhante ao objeto externo e esta imagem se forma, sobretudo, a partir de seis propriedades: luz, cor, localização, distância, tamanho e forma (Descartes, 2002, p. 69). Não há correspondência clara, postula este entendimento, entre a nossa sensação ou as ideias formadas por meio da apreensão do objeto pelos nossos olhos e o que se encontra no próprio objeto apreendido. A pergunta moderna passa a ser: Se a imagem interna, formada por meio da percepção dos objetos exteriores, não corresponde plenamente a algo que esteja no próprio objeto apreendido, como podemos ter certeza da verdade ou correção da imagem formada?

Tal pergunta pode ser postulada tanto para fenômenos físicos, como para fenômenos sociais ou históricos. E a certeza da realidade social ou do fato social é um dos principais desacordos entre os filósofos e cientistas sociais, havendo, desde o século XIX até hoje, uma verdadeira querela teórica acerca de como apreender corretamente

¹ Agradeço ao revisor anônimo da revista Peri pelas críticas e comentários. Igualmente, agradeço a todos os participantes do III Simpósio Internacional Hermeneia pelos ricos debates. Este estudo foi fomentado pelo programa PRODOUTOR da PROPESP/UFPA.

fenômeno sociais, como, e.g., direito, família, Estado, mercado etc. Um dos principais pontos de desacordo está relacionado diretamente ao modo correto de delimitar o fenômeno a ser analisado. O Weberianismo, como arquétipo da posição atomista, postula que a correta apreensão de um fato social depende da compreensão do significado subjetivo, atribuído a ele, por meio da ação individual orientada pelo comportamento de outros indivíduos. A diferença entre fato social e fato individual está na ideia de que aquele se orienta pelo comportamento de outros seres humanos, enquanto este se orienta no comportamento de objetos inanimados. Em outros termos: “In particular, the agent must have the conception of an animate being other than himself, and the social meaning of his act must involve that conception. Second, at least on the face of it, the definition of social action involves *no collectivity concepts*.” (Gilbert, 1989, p. 33). Não haveria, portanto, diferença substancial entre fatos individuais e fatos sociais, sendo este compreendido a partir da estrutura daquele. A posição holista, por seu turno, defende que fatos sociais ou conceitos coletivos, como, e.g., família, Estado ou opinião pública, possuem outra substância e não podem ser reduzidos exclusivamente a comportamentos individuais ou singulares. Nesse sentido, a intencionalidade envolvida em um agir social é substancialmente diferente da apresentada por uma ação individual.

A hipótese central deste estudo é que a hermenêutica filosófica, tal qual proposta por Gadamer, defende um modelo holista para as ciências do espírito, o qual pode ser compreendido de forma privilegiada através do conceito estético de imagem (*Bild*). Neste estudo, a hermenêutica filosófica será caracterizada por seu imanente holismo linguístico, o qual pode ser evidenciado pelo tratamento dado aos conceitos fundamentais de jogo (*Spiel*) e imagem (*Bild*) na primeira parte do “Verdade e Método”. Gadamer defende um holismo fraco na medida em que a ocasião da concepção da imagem precisa permanecer determinando o seu significado, o que é denominado o caráter da *Okkasionalität* (*ocasionalidade*). Como conclusão, pode-se observar claramente que, no caso do holismo linguístico fraco, a adequada compreensão de um fenômeno depende da capacidade do intérprete de suspender a distância entre intenção e referência, sem, ao mesmo tempo, deixar que a linguagem perca o seu caráter de imagem, o que depende, sobretudo, da compreensão do tipo de ocasionalidade envolvida no momento da compreensão. O estudo busca contribuir, em última instância,

para uma melhor compreensão dos pressupostos hermenêuticos para a compreensão da realidade, em especial, no campo das ciências sociais. Os fenômenos ou fatos sociais, destarte, possuem uma substância específica que não pode ser reduzida a uma mera referência à intenção ou ação de um agente singular.

II. Holismo e Atomismo Linguísticos: definição

Gadamer busca resgatar a estrutura da imagem como peça fundamental para compreensão dos fenômenos sociais por meio da referência do significado desse conceito no campo da estética. A defesa da universalidade do fenômeno hermenêutico a partir da identificação dos traços fundamentais do conhecimento estético e das humanidades se dá por meio da retomada da análise da força ontológica ou valência do ser da imagem (*Bild*). A hipótese, desenvolvida por Gadamer, consiste em defender que a imagem possuiria uma valência ontológica que permite a nós compreender com maior clareza o caráter de linguagem de todo o ser. Nesse sentido, a força ontológica da imagem se refere à sua essência de ser uma unidade entre um mero signo (*Zeichen*) e um símbolo ou representação (*Symbol*). A esta proposta de tratamento linguístico dos fenômenos, dá-se o nome de holismo linguístico em contraposição ao atomismo linguístico (Nida-Rümelin, 2009, pp. 73–95).

Cumpre, primeiramente, esclarecer em termos gerais, o caráter linguístico do ser, i.e., do mundo ou da realidade. Trata-se de um esclarecimento preliminar ou pressuposto, o qual pode ser aplicado a uma série de filosofias e não apenas à hermenêutica filosófica. O aspecto central acerca da linguagem é o seu caráter representacional, manifestado tanto em línguas naturais, como, e.g., o português ou o francês, como línguas artificiais, como, e.g., a matemática ou a lógica. O uso da linguagem, em um sentido amplo que inclui o uso de um sistema linguístico, significa o emprego de conceitos (ou termos mentais) e proposições para fins de comunicação de pensamentos. Cada linguagem é, assim, um modo de representação, que inclui uma determinada estrutura gramatical ou regras de composição e um corpo de unidades representacionais, significados linguísticos. Por exemplo, no caso da teoria aristotélica da predicação, cada assertiva é uma manifestação da forma “S é P” – ou uma forma equivalente ou reduzida a esta –, e pretende, ademais, ser uma observação de fatos no

mundo (Angioni, 2009, p. 17). Em virtude do caráter representacional da linguagem, quando alguém se vale de uma linguagem ou modelo para fins de apreensão ou representação do mundo, o produto desta ação, i.e., uma certa representação, é em si constituída por esta linguagem. Nesse sentido, o modelo da linguagem é constitutivo com relação ao conteúdo do mundo.²

Destarte, a adoção de um modelo de representação, a saber, uma linguagem, condiciona o próprio conteúdo do mundo. Tradicionalmente, dois são os modelos concorrentes: o atomismo ou reducionismo e o holismo ou contextualismo. Estas duas correntes possuem corolários tanto na ontologia, como na ética. Aqui, concentrar-me-ei em analisar o holismo como uma visão acerca da linguagem, o que pode ser considerado uma dimensão constitutiva ou metafísica em um sentido amplo da discussão.

O atomismo defende a tese de que a melhor forma de compreender a construção de sentido e, em especial, lidar com problemas de má-compreensão consiste em isolar uma proposição e estudá-la a partir deste isolamento artificial. Segundo este entendimento, o conceito ou a unidade mínima de uma assertiva pode ser compreendido ou (a) a partir da referência a um fato ou experiência específica, caracterizado como a fonte geradora de um determinado conceito; ou (b) com base no estudo de atos de fala, no qual, em geral, há uma análise de caso patológicos do uso da linguagem, i.e., a partir de análises isoladas de vagueza, indeterminação etc. A semântica formal, não por acaso, é privilegiada neste tipo de análise (Tugendhat, 2003, p. 73).

A tradição hermenêutica constitui a face oposta da moeda do atomismo em virtude da prevalência do holismo linguístico como característica essencial. Schleiermacher (1999, pp. 25–26) parece inaugurar esta tradição ao propor a discussão acerca da interpretação, como compreensão de um discurso estranho, a partir da naturalidade da conversação cotidiana nos mercados. Dessa forma, a fala humana só poderia ser compreendida a partir da totalidade da linguagem, a qual possui necessariamente uma parte material, que apresenta o conteúdo, e uma parte formal, cuja função consiste na ligação de frases ou de elementos de frases. As duas partes, segundo o pai da hermenêutica, são em si mesmas indeterminadas e só produzem sentido no contexto. Dessa forma, o holismo, também denominado contextualismo, possui dois

² “A model is the counterpart at the metaphysical level of a method of interpretation at the epistemic level” (Greenberg, 2004, p. 178).

significados básicos: (a) a relação de interdependência entre partes e todo; e (b) a relação de interdependência entre referencialidade e intencionalidade (Scholz, 2001, p. 279). Este caráter holístico-reconstrutivo do pensamento de Schleiermacher é chamado por Gadamer (2004, p. 194) de “raciocínio circular”. O discurso de um homem, nesta toada, só é compreendido a partir da totalidade da linguagem, e não da exceção da sua vagueza ou indeterminação. Dessa forma, a hermenêutica de Schleiermacher é holista, porque compreende dois tipos de unidade, a saber, a unidade entre o falar e o pensar e a unidade entre os momentos da compreensão.

O caminho utilizado por Gadamer para evidenciar o caráter holístico da linguagem é outro, a saber, aquele de comparar a compreensão do sentido de uma fala com a compreensão de uma obra de arte. Isto porque, segundo Gadamer, embora toda a fala possua uma relação entre referencialidade e intencionalidade, i.e., uma pergunta sobre o *ergon* da criação humana, a linguagem é menos um *Werk* (obra) e muito mais um *Gebilde* (algo formado ou construído). Por conseguinte, qualquer fala humana se assemelha a uma imagem (*Bild*).

III. Linguisticidade, Jogo e Imagem

Para aqueles que vinculam a hermenêutica filosofia de Gadamer, tal qual exposta em seu clássico “Verdade e Método”, com uma proposta de uma hermenêutica universal para as *Geisteswissenschaften*, ocorre uma surpresa com uma primeira leitura mais detida deste texto. Parece ser o caso que o subtítulo da obra fundamental de Gadamer, a saber, *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (“Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica”), cria a expectativa de um tratamento da hermenêutica ligada à tradição hermenêutica das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). Não obstante, Gadamer direciona as primeiras páginas da obra à experiência da arte como exemplo da experiência hermenêutica legítima. Trata-se da questão “ob das Wort nichts anderes als ein reines Zeichen ist oder doch etwas vom Bild an sich hat.”³ (Gadamer, 1999, p. 418). A partir do encontro com o conceito de arte (*Kunst*), Gadamer busca acentuar a pertença mútua entre conhecer e conhecido. Em especial, ele apresenta sua crítica ao subjetivismo da teoria do conhecimento nas ciências do espírito. A imagem, como

³ “se a palavra não seria nada mais que um mero signo, ou teria algo de imagem em si.” (trad. nossa).

manifestação da obra de arte, não é um ser em si (*Ansichsein*), do qual o seu reflexo ou a contingência da sua manifestação possa ser totalmente diferenciado (Gadamer, 1999, p. 479).

Se a obra em seu ser é linguística, não se pode pretender diferenciar entre a obra de arte em si e o seu reflexo ou manifestação.⁴ O projeto gadameriano de uma hermenêutica universal executa um passo para trás em direção à ontologia e, assim, a virada radical da experiência hermenêutica em Gadamer se consubstancia na sua famosa assertiva: “Ser que pode ser compreendido é linguagem.” (“*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”) (Gadamer 1999b, p. 478). Ao invés de adotar a posição defendida por Heidegger em “Ser e Tempo”, no sentido da prioridade da pergunta acerca do ser como ponto nodal da experiência hermenêutica, Gadamer se volta para a problemática da acessibilidade (*Zugänglichkeit*) do ser através da linguagem.

Não se trata do pressuposto de que o ser só pode ser compreendido em sua linguisticidade, como se pode depreender do ponto de partida de Heidegger. Ao revés, Gadamer coloca ser e compreensibilidade (*Verständlichkeit*) no mesmo patamar (Figal, 2007, p. 221). Por conseguinte, o ser só pode ser, caso ele seja acessível. Gadamer não se questiona, portanto, acerca do ser em si e, além disso, sobre a possibilidade de vivenciar-se o ser em si, i.e., para além do ente (*Seiende*) (Figal, 2007, p. 224). Destarte, trata-se de uma ontologia da compreensão do ser.

Não obstante esse acento na linguisticidade como elemento de uma ontologia hermenêutica e a sua pretensão de universalidade, Gadamer considera o conceito de experiência (*Erfahrung*) como o conceito central do seu projeto hermenêutico. O “espiritualismo idealista de uma metafísica da infinitude no estilo de Hegel” (“*der idealistische Spiritualismus einer Unendlichkeitsmetaphysik im Stile Hegels*”) e a mera tensão entre estranheza e confiança, má compreensão e compreensão, de Schleiermacher são ambas abdicadas no seu projeto (Gadamer, 1999, p. 480). O “vir-à-linguagem” (*Zur-Sprache-kommen*) marca a linguisticidade do compreender como um momento linguístico, o qual ocorre no mundo e, assim, é dominado por uma finitude.

A principal consequência desse tratamento para a hermenêutica filosófica surge quando Gadamer se ocupa do conceito de belo (“*Schöne*”), o qual é tão decisivo para a dialética platônica. Através desta discussão, será buscada a superação da tensão entre

⁴ “*Sein als Sprache, das ist das Geschehen der Verständlichkeit, in dem alles Verständliche ist, was es ist.*” (Figal, 2007, p. 224).

finitude e o ônus positivo da presença, i.e., da participação do ente no ser. Na experiência do belo, deve-se colocar de forma clara que a distância entre esses dois momentos pode ser superada.⁵ O que é belo é inseparável e completo (Gadamer, 1999b, p. 485). Assim, o belo não se manifesta somente naquilo que está presente de forma sensorial e visível, mas, sim, de modo que ele somente está aí a partir do momento que o uno se depreende de todos.

Através do exemplo do belo, o principal problema da interpretação, segundo Gadamer, pode ser esclarecido, a saber, como algo é/está acessível (Figal, 2007, p. 235). O problema geral da hermenêutica pode ser colocado no sentido de que uma coisa não pode ser esclarecida, de maneira imediata, apenas através das palavras. O compreender de uma palavra sempre irá se referir a uma outra palavra. Logo, o compreender, num primeiro momento, parece ser apenas uma mera convenção.

Porém, essa discussão ganha um novo sentido quando Gadamer passa a afirmar que a palavra é um “ser para si” (*Fürsichsein*). Trata-se da questão de como levar uma palavra à linguagem. Esta ideia pode ser fundamentada através do conceito retórico da evidência no exemplo do belo. Destarte, o belo na sua constituição reflexiva é, de acordo com Gadamer, acessível a partir de si mesmo. Por conseguinte, a beleza é dependente da forma do aparecer (*Scheinen*), pois o belo aparece em algo e só neste, no qual ele acontece, ele vem à aparência (Gadamer, 1999b, p. 486).

No exemplo do belo, quando Gadamer se ocupa com o conceito de evidência, parte-se do pressuposto de que ele trata do princípio da intuição auto-evidente (*selbstgebende Anschauung*), o qual possui uma longa tradição na fenomenologia desde os escritos de Husserl. Parece cândido que há uma relação entre o princípio da evidência de Gadamer e a tese de Heidegger sobre o *Dasein* como *In-der-Welt-sein*, i.e., a tese acerca de um puro exterior transsubjetivo, o qual significa uma superação da dialética ontológica do mundo interior e exterior.

Ainda permanece uma pergunta aberta: Se pode ser confirmada a pretensão de universalidade da hermenêutica filosófica de Gadamer através do seu cuidado com os fenômenos da linguagem e do compreender como modelo universal do ser e do conhecimento. Gadamer salienta, sobretudo, que o compreender não é uma tarefa de ciências específicas, mas, sim, um traço fundamental da cultura. E se a hermenêutica

⁵ Acerca desse mesmo problema em Nietzsche: Figal, 2012, pp. 53–72.

possui uma relação especial com a acessibilidade fundamental na linguagem de tudo que pode e precisa ser compreendido, ela passa a ter a ver com uma circunstância fundamental do viver (Figal 2007, 229).

IV. Sobre a Valência do Ser da Imagem

Em Gadamer, o fato de que a compreensão significa a elaboração de projetos adequados à coisa, i.e., da pré-compreensão acerca de uma coisa específica, possui consequências específicas com relação à construção do conceito de imagem (*Bild*).⁶ A teoria da imagem de Gadamer está, sobretudo, em “Verdade e Método” e sua pretensão, claramente, consiste na superação da estreiteza de um logos “verbal” (Boehm, 2005, p. 30). Nesse sentido, a tarefa hermenêutica perpassa por uma colocação de fundo da pergunta, uma vez que todo compreender já está codeterminado pela coisa mesma. Esta tensão entre a coisa em si, a qual deve ser compreendida, e o intérprete, o qual deseja compreender algo, marca toda a filosofia hermenêutica.⁷

A tese de Gadamer está na renúncia ao subjetivismo da experiência hermenêutica no exemplo da arte. Nesse sentido, a pergunta hermenêutica é uma pergunta ontológica. A sua colocação na tradição se sustenta no seu caráter como teoria da arte (Gadamer, 1999b, p. 271). Destarte, os conceitos de arte e jogo permanecem no centro do tratamento da experiência hermenêutica, pois estes, possivelmente, representam os casos excepcionais de artefatos ou de não-artefatos, i.e., algo criado pelo ser humano, sem objetivo técnico específico. A imagem, para que possa permanecer sendo imagem, precisa manter a sua força ontológica, que consiste na sua relativa autonomia com relação ao seu momento criador – não podendo, portanto, ser reduzida a uma mera convenção ou signo – e sua relativa autonomia com respeito à sua representação ideal – não sendo, igualmente, um símbolo. Abaixo, haverá oportunidade de retomar este ponto.

⁶ “Wer einen Text verstehen will, vollzieht immer ein Entwerfen.” (Gadamer, 1999b, p. 271).

⁷ Essa ideia foi, em especial, criticada por Habermas, o qual defende a possibilidade do questionamento aos limites desse acordo linguístico existente e trazido pela história através da crítica ideológica. Esta superação do acordo da linguagem daria, segundo Habermas, à intérprete uma certa liberdade frente à pertença irrefletida à tradição. Acerca disso: Habermas 1977; Grondin, 2009, pp. 73–78.

V. Do Conceito de Jogo e de Imagem

Gadamer inicia a pergunta filosófica “O que é?” por meio da análise da experiência hermenêutica do jogo.⁸ À relação entre o jogo e o jogando pertence à seriedade do objetivo do jogar. O jogar possui uma própria referência essencial com relação ao sério (*Ernst*) (Gadamer, 1999b, p. 108). Resta claro que o jogador é consciente de que o jogo “somente é um jogo”. Porém, ele não sabe exatamente que ele sabe disso. A essência do jogo não é determinada através da subjetividade do jogador. O jogar é, muito mais, um movimento, o qual só faz sentido no próprio jogo. Em virtude disso, a essência do jogo não pode ser compreendida através da reflexão subjetiva do jogador.

A metáfora do jogo consiste em um ponto nodal da hermenêutica filosófica de Gadamer, porque permite uma aproximação entre o conhecimento das ciências do espírito e da estética. Ele busca refletir sobre a banalização atual da arte como entretenimento e, destarte, se refere à seriedade da arte, tal qual a já mencionada seriedade do jogo. Arte, para Gadamer, não é o oposto da objetividade científica. A subjetividade só pode jogar adequadamente, caso ela “jogue com” (*mitspielen*), i.e., caso ela se incline à lei do jogo (Grondin, 2000, p. 58).

Todo jogar é um “tornar-se jogado” (*Gespielt werden*) (Gadamer, 1999b, p. 112). O estímulo do jogo consiste no fato de que ele se torna senhor do jogador. O sujeito do jogo não é, de certa forma, o jogador, mas, sim, o jogo mesmo. O que forma a essência do jogo é o movimento de ir-e-vir (*Hin-und-Her-Bewegung*) do jogar, o qual ocorre segundo uma ordenação específica do jogo. O espaço do jogo, no qual o jogo acontece, é medido por meio do próprio jogo de um ponto de vista interno, limitando-se através do ordenamento, o qual determina o movimento do jogo, e não através daquilo no qual esbarra (Gadamer, 1999b, p. 112).

Todavia, a principal tese com relação ao conceito de imagem no exemplo do jogo acontece quando Gadamer se ocupa do conceito platônico de *mímesis* através de uma análise da ideia de apresentação (*Darstellung*). A ideia platônica de *mímesis* não é compreendida, aqui, como uma mera reprodução da coisa, mas, sim, como aquilo que

⁸ “O jogo é o modelo estrutural que explicita e possibilita, apropriadamente, a efetuação do princípio da experiência – não se restringindo ao campo da estética.” (Rohden, 2002, p. 137).

permite à observadora reconhecer o ser em primeira instância. A *mimesis* forma, assim, uma espécie de processo de conhecimento (Grondin, 2000, p. 68).

Gadamer denomina de “transformação em forma” (*Verwandlung ins Gebilde*) a transformação em arte, segundo a qual o jogo forma a sua própria conclusão – i.e., a conclusão do movimento de ir-e-vir.⁹ Trata-se da completa desvinculação do fazer que se apresenta do jogador e esta desvinculação consiste na pura manifestação daquilo que eles jogam. No caso da “transformação em forma”, trata-se de uma transformação total, na qual, aquilo que já foi, não o é mais. É nesse sentido que pode-se diferenciar entre os conceito de transformação (*Verwandlung*) e modificação (*Veränderung*). Ao invés de uma total transformação, a modificação significa que algo se altera, mas, de certa forma, permanece o mesmo. Da transformação, ao revés, resulta algo formado (*Gebilde*) ou um dito (*Gesagte*), a qual possui uma autonomia ante o falante (*Sagender*).

A desvinculação do fazer do jogo ou a transformação na forma suspende a realidade e esta suspensão da realidade é compreendida, por Gadamer, como a suspensão da realidade na verdade (Gadamer, 1999b, p. 118). A transformação do jogo na forma da obra de arte deve ser compreendida como uma espécie de transposição em um outro mundo, no qual a forma (*Gebilde*) permanece ante o viver cotidiano (*Alltagsleben*) (Sallis, 2007, p. 52). Verbalmente e compreendido de forma platônica, esta autodiferenciação da forma corresponde à sua aproximação da verdade. Quando a unidade da presença no jogo se autodiferencia, então, no âmbito da apresentação, esta autodiferenciação se unifica novamente e passa a possuir um sentido, i.e., um direcionamento, o qual conduz a apresentação à sua *arché*, i.e., à obra mesma (Deniau, 2007, p. 63).

Disso resulta que o conceito de imagem siga esse direcionamento da apresentação (*Darstellung*). Como no caso do conceito de jogo, Gadamer passa de uma interpretação

⁹ *Gebilde* é, sem dúvida, um dos temas de mais difícil tradução para o português na obra de Gadamer. Prefiro utilizar, aqui, o substantivo forma por se tratar da tradução padrão para o português nas obras de Gadamer. Porém, é necessário salientar que, em alemão, o substantivo é *Gebilde*, particípio do verbo *bilden*, a dizer, algo como “formado”. Ademais, acrescento que não se logra tal efeito com o termo “estrutura”. O mesmo efeito poderia ser alcançado por meio do particípio do verbo construir. Porém, parece-me que “construir” possui uma ligação muito forte com a concretude, dado que é utilizado também com referência à construção civil. “Formar” garante um sentido mais abstrato.

subjetiva da obra de arte para uma investigação linguístico-ontológica, na qual a imagem possui a primazia ontológica:¹⁰

A presente investigação busca se desvincular destes pressupostos. Ela irá propor uma forma de ideia para o modo de ser da imagem, a qual se desligue da relação com a consciência estética e, ademais, do conceito de imagem, tal qual a galeria moderna nos apresentou, e, dessa forma, o uma novamente com conceito de decorativo, o qual sofreu o descrédito da estética da vivência. (Gadamer, 1999b, 141).

Dessa forma, o pensamento de uma compreensão direta de sentido da obra de arte é deduzido do conceito de imagem. Neste contexto, a diferença entre imagem representada (*Abbild*) e imagem originária (*Urbild*) como elementos do conceito de imagem (*Bild*) é central. O objetivo de toda interpretação, nesta toada, consiste na suspensão da distância entre os três elementos da comunicação (emissor, receptor e signo), na medida em que o dito passa a constituir uma unidade, na qual não se pode mais distinguir quem diz, quem escuta e o que é dito. Somente assim é que a palavra pode ser conduzida à verdade.

Para a hermenêutica filosófica de Gadamer, assim como para a ontologia fenomenológico-hermenêutica de Heidegger, o compreender (*Verstehen*) não se apresenta mais como um conceito metodológico (Gadamer, 1999a, p. 409). A hermenêutica cunha o conceito de compreender de forma ontológica, pois compreender e esclarecer não são mais subsumidos com conceito geral de conhecer. Conduzir esta proposta para o âmbito das ciências do espírito é uma árdua tarefa.

VI. Da relação entre imagem representada e imagem originária: a estrutura da referência

Gadamer esclarece o significado da palavra “imagem” (*Bild*) por meio de diversos exemplos do cotidiano. Assim, pode-se afirmar que o conceito de imagem de Gadamer é extenso e amplo, não sendo orientado pelos juízos estéticos de valor ou pelo próprio gosto, e compreende os produtos do dia-a-dia (Boehm, 2005, p. 30). A sua intenção consiste, sobretudo, em identificar como o sentido da apresentação ou manifestação pode ser verificado por meio daquilo que denominamos imagem (Gadamer, 1999b, p. 142), i.e., o que faz uma apresentação se tornar uma imagem.

¹⁰ “Die Absicht der vorliegenden begrifflichen Analyse ist indes keine kunsttheoretische, sondern eine ontologische.” (Gadamer, 1999b, 141).

Pode-se afirmar, destarte, que a discussão sobre o significado da imagem compreende a pergunta acerca do sentido da linguagem como imagem (*Bild*, *eikon*), como signo (*Zeichen*, *semeion/semainon*) ou como símbolo (*Symbol*). Gadamer sustenta que a linguagem pode ser compreendida como uma imagem. A representação (*Abbildung*) ou a referência da imagem com relação à realidade (*Urbild*) passa a ser compreendida como um momento da hermenêutica filosófica. Há, assim, claramente a referência ao conceito de *mímesis*. Para Gadamer, *mímesis* não pode ser vista como uma reprodução (*Verdoppelung*) da imagem originária ou como uma pergunta acerca imitação (*Nachahmung*).

Mímesis se refere a dois outros conceitos: a expressividade (*Expressivität*) e o reconhecimento (*Wiedererkennung*) (Baker, 2002, p. 149). Sob o conceito de expressividade, por um lado, compreende-se a ideia do vir-à-linguagem (*Zur-Sprache-Kommen*), i.e., a possibilidade de a arte deixar vir à luz uma coisa específica, sem que esta possa ser reduzida a um puro objeto da consciência estética.¹¹ Por outro lado, a interpretação, para Gadamer, significa, de certo modo, uma recriação (*Nachschaffung*), conquanto este recriar não seja propriamente uma consequência de um ato de criação anterior, mas, sim, da forma (*Gebilde*). A forma ou a figura da obra criada possui, em sua essência, uma relação estreita com a imagem originária. A imagem, destarte, precisa, em um sentido mínimo, traçar uma referência ao mundo; a imagem originária precisa, de forma modificada, ser reconhecida na imagem.

VII. Imagens Fortes e Fracas

As diferentes formas de manifestação da imagem seguem, de certa forma, uma escala entre imagens fortes e fracas, na medida em que a imagem participa, ao mesmo tempo, da coisa, a qual ela traz à apresentação, e segue uma forma (*Gestaltung*), que se manifesta no campo da imagem (*Bildfeld*) (Boehm, 2005, p. 32). Em outras palavras, trata-se do critério da aproximação da imagem (*Bild*) à imagem representada (*Abbild*) ou à imagem originária (*Urbild*). O decisivo é a ideia de que imagens participam, ao

¹¹ “Die These ist also, dass das Sein der Kunst nicht als Gegenstand eines ästhetischen Bewusstseins bestimmt werden kann, weil umgekehrt das ästhetische Verhalten mehr ist, als es von sich weiß. Es ist ein Teildes Seinsvorganges der Darstellung und gehört dem Spiel als Spiel wesentlich zu.” (Gadamer, 1999b, pp. 121–22).

mesmo tempo, da coisa trazida à apresentação e da forma, que se manifesta no campo da imagem.

Em contrapartida ao exemplo do belo, o qual se refere ao projeto gadameriano da hermenêutica universal e, de certa forma, apresenta um logos que fala sem linguagem verbal (*sprachlos*) aos olhos, a imagem representada (*Abbild*) como uma reprodução completa e perfeita da imagem originária é, segundo Gadamer, deficiente, pois busca apenas duplicar a coisa referida. A sua função se encerra no momento em que apresenta a sua imagem originária sem possibilidade de distinção.¹² Neste caso, trata-se da suspensão do “ser para si” (*Fürsichsein*) da imagem, a fim de servir à mediação daquilo que está representado.

O exemplo ideal para esse tipo de representação seria o espelho (*Spiegel*). Ele, o espelho, possui sentido apenas para aquele que olha no espelho, e não é nada além da sua pura aparência (Gadamer, 1999b, p. 143). Ele é, assim, um completo *medium*, não possuindo um “ser para si”. Uma imagem representada precisa, de certa forma, se tornar uma apresentação, na qual uma coisa específica é apresentada, sem que ela se iguale a esta. A sua função consiste, muito mais, na construção de uma semelhança, com base na qual se dá a referência ao representado. Um espelho não é, portanto, uma imagem ou “Ab-bild”: “Ao revés, aquilo que é uma imagem, não possui a sua determinação na sua autossuspensão.”¹³ (Gadamer, 1999b, p. 143, trad. nossa). A imagem do espelho não passa de uma mera aparência; ela não possui um verdadeiro ser e, assim, é dependente, na sua passageira existência, do ato da reflexão (*Spiegelung*) (Gadamer, 1999b, p. 144).

Compreende-se por imagem forte as modernas imagens emolduradas (*Tafelbild*), as quais não estão ligadas a nenhum espaço específico e, por meio da moldura que as envolve, se apresentam completamente em si (Gadamer, 1999b, p. 139). Aqui, pode-se pensar nas galerias modernas, nas quais os quadros, normalmente, estão pendurados um ao lado do outro. Esta abstração da galeria moderna significa o oposto da presença objetiva, possibilitada pela poesia e música (Boehm, 2005, p. 29). As imagens emolduradas (*Tafelbilder*) serão tratadas como o paradigma para a insularidade artístico-formal, i.e., as galerias modernas parecem ter dificultado a comunicação da imagem com a realidade ou com a sua importância vital (*Lebensbedeutsamkeit*). A crítica de

¹² “Im Wesen des Abbildes liegt es, dass es keine andere Aufgabe hat, als dem Urbild zu gleichen.” (Gadamer, 1999b, p. 143).

¹³ “Was dagegen ein Bild ist, hat seine Bestimmung überhaupt nicht in seiner Selbstaufhebung.”

Gadamer é, portanto, no sentido de que a tendência moderna de atribuir à obra de arte uma esfera espacial tem o seu preço, a saber, diminui a força linguística das imagens na medida em que elas parecem ser retiradas da sua relação vital (*Lebensbezug*) (Boehm, 2005, p. 31).

Como uma imagem fraca, compreende-se, sobretudo, o autorretrato (*portrait*). O autorretrato é tomado por Gadamer como um caso especial, pois ele objetiva a apresentação do governante, estadista ou herói. Dessa forma, ele possui um objetivo claro, embora este não compreenda completamente a sua essência. Disto resulta a sua relação intensa com a vida, na medida em que o receptor do *portrait* deve reconhecer a imagem de uma pessoa específica. Ele deve, destarte, corresponder a uma expectativa específica de imagem. Não obstante, o autorretrato permanece sendo uma imagem, i.e., ele não significa simplesmente a reprodução (*Verdoppelung*) de uma pessoa. Nele, acontece precisamente o que foi dito acima sobre a “transformação em forma” (*Verwandlung ins Gebilde*), pois, a pessoa (imagem originária) é transformada em um imaginado ou formado (*Gebilde*) e, assim, acontece uma imagem.

Para compreender como acontece o fenômeno do *portrait*, Gadamer adiciona outro conceito essencial à sua análise, a saber, o caráter da ocasionalidade (*Okkasionalität*). Este busca esclarecer por que o significado de uma forma de arte permanece determinado, em seu conteúdo, pela ocasião, na qual ela ocorreu. No sentido aqui referido, a ocasionalidade é a referência à imagem originária, a qual permanece na pretensão de sentido de uma obra (Gadamer, 1999b, p. 151). Não obstante, o *portrait* e a imagem compreendem muito mais do que esta ocasião. A ocasião participa, modificada, da essência do *portrait*, mas o seu caráter de ser ultrapassa esta ocasião original (Gadamer, 1999b, p. 238).¹⁴

A ocasião de construção de um pensamento é parte deste pensamento, mesmo que o pensamento não seja completamente determinado por esta ocasião. Exemplo disso não é só o *portrait*, mas, também, por exemplo, a caricatura no caso de disputas políticas. Para compreender uma caricatura política, é necessário que o apreciador possa reconhecer uma pessoa específica do palco político com base na imagem. Não obstante, as formas ocasionais de arte são determinadas de ocasião para ocasião, pois o ser da

¹⁴ “Was ein Proträt ist, enthält in seinem eigenen Bildgehalt die Beziehung auf das Urbild. Damit ist nicht nur gemeint, dass das Bild tatsächlich nach diesem Urbild gemalt ist, sondern dass es dieses meint.” (Gadamer, 1999b, p. 149).

forma de arte ganha um novo sentido em meio ao público geral (Gadamer, 1999b, p. 153; Grondin, 2000, p. 75).

Em oposição ao modelo, o qual, por exemplo, é utilizado por um pintor para a composição da figura, a individualidade da pessoa representada é decisiva no autorretrato. Um modelo é um esquema que deve desaparecer. O indivíduo, que é a imagem originária de um autorretrato, precisa ser reconhecida no mesmo; ele participa da imagem. Dessa forma, a individualidade do representado (*Porträirter*) vem à luz.

Destarte, o *portrait* adquire um duplo movimento de dependência e independência com relação à sua imagem originária. Ele precisa ser compreendido como uma abstração, a qual, porém, se refere a uma pessoa específica (*Urbild*). Esta referência é denominada estrutura de referência (*Struktur der Verweisung*). A imagem originária participa da valência do ser da imagem e, ao mesmo tempo, a imagem ultrapassa a imagem originária, pois ela não pode ser apenas uma duplicação desta. Um autorretrato, segundo Gadamer, não objetiva reproduzir a individualidade daquele que ele representa, tal qual se apresenta aos olhos deste ou daquele homem ou mulher. Ele aponta, necessariamente, para uma idealização, a qual pode passar por níveis infinitos de representatividade até níveis íntimos (Gadamer, 1999b, p. 154).

VIII. Conclusão

O presente texto procurou demonstrar, a partir da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, um aspecto importante da tradição hermenêutica da análise da linguagem, a saber, o holismo linguístico. Ao contrário do que realiza boa parte da filosofia da linguagem, a saber, o isolamento das proposições e o seu tratamento atomizado por meio de uma pressuposição velada da primazia das partes ante o todo, a filosofia hermenêutica se desenvolve a partir de um pressuposto radicalmente oposto, segundo o qual o todo possui primazia ante as partes, o que, aqui, denominou-se holismo linguístico. É assim que se pode compreender, por exemplo, a primazia do jogo ante o jogador. Este pressuposto remonta à filosofia de Schleiermacher e é uma clara refutação da tendência, fortemente defendida ao longo do século XX, de reduzir a reflexão filosófica à semântica formal.

Tal pressuposto holístico da hermenêutica gera, no mínimo, duas consequências para qualquer um que queira produtivamente dialogar com esta tradição. O primeiro é que os conceitos fundamentais de uma visão hermenêutica acerca do mundo serão, via de regra, compreendidos a partir do todo, o que culmina na impossibilidade de sua definição de maneira apodítica ou puramente analítica a partir de propriedades necessárias e suficientes. O segundo consiste na necessária adoção de proposições ou assertivas graduais para apresentação desta visão, porquanto a perspectiva ou visão acerca do todo ou do mundo não é dada por meio de uma cadeia argumentativa, mas, sim, pressupõe um logos hermenêutico, i.e., não estritamente predicativo.

A compreensão da linguagem como imagem, tal qual demonstrada acima, aponta para esse caráter necessariamente holístico da hermenêutica filosófica. A estrutura fundamental da imagem, a dizer, a sua representatividade (*Abbild*) e, ao mesmo tempo, referência a uma imagem originária (*Urbild*) formam uma tensão no seio de qualquer pretensão de separação total entre referencialidade e intencionalidade do pensamento. Embora conceitos e discursos sejam algo em si, pois são algo formado ou construído, eles passam a carecer de sentido ou completude no caso de uma separação total do momento ou imagem de sua criação. Como foi demonstrado, melhor considerar uma gradação entre diversas espécies de imagens ou linguagens a partir de sua aproximação ou afastamento da ocasião da sua formação, i.e., sua imagem originária.

Referências:

- ANGIONI, Lucas. *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*. São Paulo (SP): UNICAMP, 2009.
- BAKER, J. M. Jr. “Lyric as Paradigm: Hegel and the Speculative Instance of Poetry in Gadamer’s Hermeneutics”. In: Dostal, Robert J. (Org.). *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 143-166.
- BOEHM, Gottfried. “Das Bild und die hermeneutische Reflexion”. In: Figal, Günter/Gander, Hans-Helmuth (Org.). *Dimensionen des Hermeneutischen: Heidegger und Gadamer*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2005, pp. 34-40.
- DENIAU, Guy. “Bild und Sprache”. In: Figal, Günter (Org.). *Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode*. Berlin: Akademie Verlag, 2007, pp. 59-76.
- DESCARTES, René. “Die Camera obscura als Modell der Wahrnehmung”. In: Wiesing, Lambert (Org.). *Philosophie der Wahrnehmung: Modelle und Reflexionen*. Trad. de Gertrud Leisegang. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, pp. 65-73.
- FIGAL, Günter. “Wahrheit und Methode als ontologischer Entwurf”. In: Figal, Günter (Org.). *Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode*. Berlin: Akademie Verlag, 2007, pp. 219-236.
- . *Nietzsche: uma introdução filosófica*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: MAUAD, 2012.
- GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke 4: Neuere Philosophie II*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999a.
- . *Hermeneutik ; 1. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999b.
- . *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. de Flávio Paulo Meurer. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GILBERT, Margaret. *On Social Facts*. London; New York: Routledge, 1989.
- GREENBERG, Mark. “How facts make law”. *Legal Theory* 10: 157–98, 2004.
- GRONDIN, Jean. *Einführung zu Gadamer*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- . *Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- HABERMAS, Jürgen. “Zu Gadamers Wahrheit und Methode”. In: Apel, Karl-Otto (Org.). *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, pp. 45-56.
- NIDA-RÜMELIN, Julian. *Philosophie und Lebensform*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

- ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2002.
- SALLIS, John. “The Hermeneutics of the Artwork”. In: Figal, Günter (Org.). *Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode*. Berlin: Akademie Verlag, 2007, pp. 45-58.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica: Arte e Técnica da Interpretação*. Trad. de Celso Reni Braida. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SCHOLZ, Oliver R. 2001. “Jenseits der Legende – Auf der Suche nach den genuinen Leistungen Schleiermachers für die allgemeine Hermeneutik”. In: Schröder, Jan (Org.). *Theorie der Interpretation vom Humanismus bis zur Romantik - Rechtswissenschaft, Philosophie, Theologie: Beiträge zu einem interdisziplinären Symposium in Tübingen, 29. September bis 1. Oktober 1999*. Stuttgart: Steiner, 2001, pp. 265-285.
- TUGENDHAT, Ernst. *Introducción a la filosofía analítica*. Trad. de Jorge Navarro. Barcelona: Gedisa, 2003.